Ks. Alfred M. WIERZBICKI

DIALOG Z ROSJĄ I DIALOG W ROSJI

„Wbrew ambicjom, które Piotr Wielki zaszczepił Rosjanom, Syberia zaczyna się nad Wisłą"[1]. O tym, jak dalece opinia francuskiego markiza opiera się na powierzchownych obserwacjach i że w swej istocie jest ona całkiem fałszywa, przekonują prace Grzegorza Przebindy, filologa rusycysty i historyka idei, odsłaniające związki Rosji z Europą nie tylko w dziedzinie cywilizacyjnych i technologicznych zapożyczeń, lecz przede wszystkim w obszarze kultury ducha. Myśl rosyjska dziewiętnastego i dwudziestego wieku stanowi istotną część sporu o tożsamość Europy; co więcej, dzięki swojemu religijnemu charakterowi wnosi ona ważne akcenty do dyskusji z Oświeceniem, rzadko podejmowane przez myślicieli na Zachodzie.

Książka *Między Moskwą a Rzymem*[2] stanowi swoisty pomost między dwiema wcześniejszymi pracami Przebindy. Najpierw w studium *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*[3] swą uwagę skupił on na analizie humanistyczno-religijnej myśli rosyjskiej, a następnie – w *Większej Europie*[4] – przeniósł ją na badanie „słowiańskiego tekstu" Jana Pawła II, realizującego katolicyzm dwu płuc, zakorzeniony zarówno w tradycji Zachodu, jak i Wschodu. Najnowsza książka Przebindy jest nie tylko zbiorem dwudziestu szkiców powstałych niejako na obrzeżach obydwu poprzednich, bardziej gruntownych prac, ale przedstawia koherentną wizję, której filozoficzną i teologiczną aktualność trudno przecenić, owocnego dialogu Zachodu z Rosją, dialogu czerpiącego swą siłę z dyskusji, która prawie od dwustu lat ma miejsce w myśli rosyjskiej.

Osią tego dialogu jest rozumienie człowieczeństwa. W myśli rosyjskiej, nawiązującej do tradycji bizantyńskiej, rozwinięta została idea bogoczłowieczeństwa. Inkarnacja Syna Bożego w Jezusie Chrystusie przynosi człowiekowi samopoznanie. Sens ludzkich dziejów nie wyczerpuje się w realizowaniu pro-

[1] A. de Custine, *Rosja w roku 1839*, t. 1, tłum. P. Hertz, PIW, Warszawa 1995, s. 235.

[2] G. Przebinda, *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Universitas, Kraków 2003, ss. 248.

[3] Zob. tenże, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej 1832-1922*, Universitas, Kraków 1998.

[4] Zob. tenże, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000.

jektów doczesnych, ale jest celem transcendentnym w stosunku do samej historii; ma on charakter dogłębnie personalistyczny – urzeczywistnia się nie tylko przez przeobrażenie świata, ale przede wszystkim przez przeobrażenie człowieka w Chrystusie, co wyraża idea theosis (rozwinięta w greckiej patrystyce w myśli św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Maksyma Wyznawcy). Myśl rosyjska dziewiętnastego i dwudziestego wieku odkrywa człowieka jako istotę religijną, a chrześcijaństwo rozumie jako „religię bogo-ludzką", dostrzegając humanistyczny rdzeń wiary. Właściwy jej chrystocentryzm sprawia, że stanowi ona krytykę Oświecenia, nie poprzez negację jego humanizmu jednak, lecz dzięki próbom odkrywania transcendentnego wymiaru humanizmu. Myśl rosyjska od Czaadajewa do Sołżenicyna stała się terenem wielce owocnego dialogu między wiarą a kulturą, dialogu możliwego dzięki relacjom Rosji z Europą, zarówno poprzez racjonalistyczne inspiracje płynące dla Rosji ze strony myśli zachodniej, jak i poprzez rosyjską krytykę racjonalizmu, immanentyzmu, ateizmu, materializmu, utylitaryzmu i relatywizmu obecnych w filozofii Zachodu. Myśl rosyjska bowiem w pełni uczestniczy w europejskim sporze o człowieka. Relacjonując stanowisko W. Sołowjowa, Przebinda wskazuje na świadomość kulturowych wyzwań, przed jakimi stanęły elity rosyjskie już w wieku dziewiętnastym: „Kultura bez wiary jest martwa, ale wiara bez kultury jest na ogół «niemądra», fanatyczna i często przynosi płody zatrute"[5]. W swojej książce Przebinda niczego nie upraszcza, z jednej strony pokazuje stałą obecność w myśli rosyjskiej nurtu opowiadającego się za twórczym dialogiem wiary i kultury, ale też z drugiej strony wskazuje na rafy, o jakie rozbija się religijna myśl rosyjska, nacechowana dużym ładunkiem utopijności, której nie uniknął nawet Sołowjow, przynajmniej w tak zwanym teokratycznym okresie swojej twórczości.

Rosyjska myśl religijna ostatnich dwu stuleci jest myślą na wskroś ekumeniczną, rozwija się w dialogu z myślą zachodnią, nawiązując kontakt zarówno z prądami myśli chrześcijańskiej, czy to katolickiej, czy protestanckiej, jak i z prądami myśli laickiej, stanowiącej wyzwanie dla chrześcijaństwa. Zanim jeszcze zachodni intelektualiści zwrócili swoją uwagę na oryginalność religijnej myśli rosyjskiej, co w szerszej skali stało się możliwe dopiero dzięki oddziaływaniu rosyjskich ośrodków emigracyjnych po roku 1922, wielcy myśliciele rosyjscy – już w wieku dziewiętnastym – podjęli się zadania intelektualnej integracji Rosji z Europą Zachodnią w oparciu o przesłanie chrześcijaństwa. Przebinda słusznie poświęca dużą część swoich esejów filozofii Piotra Czaadajewa i Włodzimierza Sołowjowa, gdyż to ich właśnie trzeba uznać za pionierów rosyjskiego prawosławnego ekumenizmu, uprawiających jednocześnie dialog z myślą zachodnią i dialog wewnątrzrosyjski, dotyczący roli Rosji w duchowym odrodzeniu Europy. Obcy jest im z jednej strony religijny, instrumentalizujący prawosławie nacjonalizm, z drugiej zaś strony ich stanowisko nie ma nic wspólnego z kosmopolityzmem, postulowanym przez okcydentalistów, dla których religia nie ma znaczenia dziejotwórczego.

[5] Tenże, *Między Moskwą a Rzymem*, s. 13.

Prowidencjalizm głoszony przez Czaadajewa jest doktryną teologiczno-filozoficzną, która fakt pochodzenia człowieka od Boga łączy z rozumieniem dziejów ludzkich jako drogi powrotu do Boga po upadku, jakim był grzech pierworodny. Prowidencjalizm Czaadajewa ma charakter transcendentny, a nie immanentny, co odróżnia jego myśl od oświeceniowej historiozofii francuskiej i oczywiście heglowskiej. Ze względu na podkreślanie elementu Boskiego w człowieku i wiązanie tego elementu z kategorią Opatrzności, tłumaczącą transcendentny, ponadhistoryczny sens dziejów, myśl Czaadajewa spotyka się z prowidencjalistycznymi koncepcjami, sformułowanymi przez nowożytnych filozofów katolickich, takich jak G. Vico i A. Rosmini. Wydaje się, że pełniejszemu ukazaniu płodnych rezultatów filozofii Czaadajewa mogłoby posłużyć uzupełnienie dotychczasowej eseistyki i studiów Grzegorza Przebindy poświęconych religijnej myśli tego filozofa o próbę porównania jej z osiągnięciami wspomnianych myślicieli zachodnich, niestety wciąż mało znanych, którzy podobnie jak Czaadajew skupili się na refleksji historiozoficznej, czerpiącej inspirację z filozofii religijnej i wyrastającej z przekonania o spójności wiary i rozumu.

Owszem, Czaadajew, Sołowjow i Bierdiajew przecierali nowe szlaki ekumeniczne jako samotni myśliciele, ale nie znaczy to, że horyzonty przez nich osiągnięte nie zostały potem przekroczone. Zaletą prac Przebindy jest umiejętność pokazania nie tylko nowatorstwa stylu myślenia wielkich intelektualistów rosyjskich, ale również umiejętność wskazania na kulturowe i polityczne ograniczenia ich oryginalnych, intelektualnie śmiałych koncepcji. Takim stałym ograniczeniem dla myśli prawdziwie uniwersalnej jest zwłaszcza interpretacja imperialnej roli Rosji jako jej posłannictwa chrześcijańskiego. I tak, Sołowjow, który idzie bardzo daleko w swej wizji jedności eklezjalnej prawosławia i katolicyzmu, a ponadto jedność ową rozszerza na jedność chrześcijaństwa z judaizmem, co sprawia, że jego myśl jawi się jako naprawdę prekursorska w stosunku do nauczania Soboru Watykańskiego II, nie potrafi jednak wyjść poza schematy słowianofilskie, głosząc potrzebę politycznego wtopienia się Żydów i Polaków w chrześcijańskie imperium rosyjskie.

Cały tom Przebindy charakteryzuje próba separacji tego, co w religijnej filozofii rosyjskiej dziewiętnastego i dwudziestego wieku jest naprawdę odkrywcze, twórcze i ze swej istoty ekumeniczne, od tego, co jest uwikłane w przesłanki heterogeniczne wobec źródeł chrześcijaństwa. Owa metoda separacji okazuje się najbardziej płodna w przypadku zastosowania jej do analizy twórczości F. Dostojewskiego i A. Sołżenicyna, pozwala ona bowiem odróżnić wątek chrystologiczny ich pisarstwa od wątku słowianofilskiej metafizyki narodu, zawężającej i zamazującej uniwersalne przesłanie chrześcijaństwa jako religii „bogoczłowieczej".

Dostojewskiego wybór „Chrystusa przed prawdą" nie ma charakteru opcji na rzecz irracjonalizmu, co więcej, jest on konsekwentną rozprawą z irracjonalizmem, który przybiera pozory racjonalizmu. Autor *Braci Karamazow* i *Biesów*, formułując w paradoksalny sposób swoje chrześcijańskie credo, czyni to w zgodzie z najbardziej rdzennym przekazem chrześcijaństwa. „A jeżeli Chrys-

tus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara" – pisze św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (15, 17), uznawanym za jedno z najwcześniejszych pism Nowego Testamentu. Dostojewski rozwija chrystocentryzm w epoce nowożytnej, przeciwstawiając się jej sekularystycznym prądom soteriologicznym i eschatologicznym. Jest on nie tylko krytykiem popularnego wśród inteligencji rosyjskiej lat czterdziestych dziewiętnastego wieku humanizmu nawiązującego do krytyki religii przeprowadzonej przez Feuerbacha, lecz jest przede wszystkim genialnym wizjonerem czasów pogardy dla ludzkiego rozumu, jakie staną się udziałem Rosji pod rządami marksizmu, gdy wytworzy szereg utopii pseudonaukowych, obiecujących osiągnięcie przez ludzi nieśmiertelności rzekomo środkami technicznymi.

Zauważmy, że dokonana przez Przebindę interpretacja paradoksu wyboru, którego istota tak bardzo uwidacznia się w pismach Dostojewskiego, ujawnia ciągłą aktualność stanowiska Dostojewskiego. Alternatywą dla nieśmiertelności na drodze zmartwychwstania, a więc alternatywą dla łaski i tajemnicy, jest bowiem sprowadzenie problemu ludzkiej nieśmiertelności do kategorii mitu. Obecnie, po upadku marksizmu i kompromitacji jego pretensji do naukowości, marzenie o zapewnieniu nieśmiertelności innej niż ta, którą obiecuje zmartwychwstanie, wyraża się w micie New Age, będącym – podobnie jak marksizm – jednym z wariantów gnostycyzmu, o którego istocie stanowi negacja nadprzyrodzoności i redukcja ludzkiej egzystencji do wymiarów naturalistycznych. Opowiadając się za Chrystusem, Dostojewski zdaje się bronić ludzkiego rozumu przed szarlatanerią jakiejkolwiek sekty wtajemniczonych, a w swej paradoksalnej formule broni on ludzkiego rozumu przed pokusą gnostycyzmu. Trudno nie zauważyć, jak wiele Dostojewski ma dziś do powiedzenia uważnemu i otwartemu czytelnikowi czy to w Rosji, czy na Zachodzie. W swej książce Przebinda pokazuje, jak wiele z lektury Dostojewskiego wynosi Jan Paweł II, który w pisarzu tym widzi przede wszystkim „człowieka zakochanego w Chrystusie"[6], głosiciela „piękna, które zbawi świat"[7].

Dostojewski, a w ślad za nim Sołżenicyn, w którym trzeba widzieć kontynuatora linii Dostojewskiego, radykalnie kontrastującej z linią Lwa Tołstoja, przeciwstawiają się moralności autonomicznej, niezależnej od wiary. Stanowisko to nie jest bynajmniej wynikiem fideizmu, lecz opiera się ono na analizie doświadczenia. Świat budowany na założeniach ateistycznych głosi fałszywą soteriologię, każe szukać źródeł zła poza człowiekiem. Konsekwencją światopoglądu oświeceniowego, przejętego przez marksizm, był system obozów koncentracyjnych, które miały formować człowieka uspołecznionego, wyzwolonego od zła. To właśnie doświadczenie GUŁagu pomogło Sołżenicynowi odkryć humanistyczny i etyczny sens wiary. Nie można wprawdzie zła całkowicie wykorzenić z tego świata, ale jest nadzieja, że można je osłabić w poszczególnych jednostkach. Człowiek nie jest jedynie elementem społeczeństwa, ale jako osoba jest dla siebie tajemnicą, która odsłania się w jeszcze większej tajemnicy osobowego Boga, przemieniającego poprzez swoje wcielenie ludzką historię.

[6] Tamże, s. 233.
[7] Tamże, s. 236.

Tylko Bóg może wybawić człowieka od zła, a chrześcijaństwo głosi, że uczynił On to poprzez krzyż Jezusa Chrystusa. Kłamstwo Oświecenia polega na opowiedzeniu się za bytową samowystarczalnością człowieka. Realizm chrześcijaństwa uczy pokory, pozwala odnaleźć miejsce osoby w całości odpowiadającej wizji Boga, na którego obraz i podobieństwo, zgodnie z przekazem biblijnym, człowiek został stworzony. Przemyślenie prawdy o grzechu pierworodnym i o odkupieniu człowieka przez Chrystusa prowadzi do przyjęcia zasady samoograniczenia jako naczelnej zasady moralnej, kształtującej ludzkie społeczeństwo. Dokonana przez Sołżenicyna krytyka rewolucji i totalitarnego społeczeństwa sowieckiego znajduje swe przedłużenie w krytyce utylitarnego społeczeństwa dobrobytu, podobnie jak marksizm nieuznającego zasady samoograniczenia w imię transcendentnego ładu, którego głosicielem i strażnikiem jest chrześcijaństwo.

W ekumenizmie spotkań realizowanym przez Jana Pawła II jego spotkanie z Aleksandrem Sołżenicynem urasta do rangi symbolu, kulminują w nim niejako wszystkie dotychczasowe zbliżenia pomiędzy Rzymem a Moskwą w trudnym dialogu, który jest jednak możliwy dzięki skupieniu się na tym, co najbardziej istotne dla chrześcijan Wschodu i Zachodu. W dialogu tym wyraża się wspólna troska o humanistyczny sens wiary. „Papież i Sołżenicyn – podkreśla Grzegorz Przebinda – pozostają tu w zgodzie z główną intuicją Dostojewskiego”[8].

Czytając *Między Moskwą a Rzymem*, warto zwrócić uwagę na praktyczny patriotyzm Sołżenicyna, na patriotyzm, który daje się oddzielić od jego słowianofilskiej metafizyki narodu. Sołżenicyn okazuje się poszukiwaczem demokracji oddolnej, lokalnej demokracji małych przestrzeni. Próbuje nawiązać do przerwanej reformatorskiej tradycji Aleksandra II i Stołypina. Pisząc o podróży Sołżenicyna przez obszary Rosji w trakcie jego powrotu do ojczyzny, Przebinda zauważa: „Sołżenicyn tymczasem wcale nie groził, nie przeklinał i nie pouczał mieszkańców prowincji. Sam raczej chciał wiele poznać i dużo się dowiedzieć”[9]. Wartością dokonanej przez Przebindę interpretacji jest to, że uwzględnia ona złożoność stanowiska Sołżenicyna (podobnie zresztą jak interpretacja dorobku wszystkich pozostałych wielkich myślicieli rosyjskich przedstawionych w książce) i jednocześnie odróżnia – często niespójne ze sobą – wątki w bogatej, tętniącej życiem myśli rosyjskiego pisarza. Przebinda, mimo że jest historykiem idei, nie ogranicza się do ich opisu, chce naprawdę poznać drugiego, a poznawszy go, wchodzi z nim w rozmowę, pokazując drogi spotkania i twórczego współmyślenia. Nie zgadza się z Sołżenicynem głoszącym metafizykę „trójsłowiańskiego narodu”, krytykuje egoizm narodowy Rosjan i brak wrażliwości na problem czeczeński, ale z wielką uwagą i sympatią przygląda się zmaganiom Sołżenicyna dotyczącym naprawy „ścieżek cywilizacji” w Rosji.

Jeden z esejów zamieszczonych w książce poświęcony jest sprawie powrotu filozofii do Rosji po upadku komunizmu. Skłonny jestem uznać ten esej za kluczowy. Obecny stan zainteresowania w Rosji jej własną tradycją humanis-

[8] Tamże, s. 234.

[9] Tamże, s. 192.

tycznego myślenia religijnego nie budzi refleksji nazbyt optymistycznych. Tradycja ta, którą tak przenikliwie analizuje i komentuje Grzegorz Przebinda, jest szansą na kulturowe odrodzenie w Rosji, pod warunkiem, że zostanie potraktowana jako tradycja żywa, domagająca się kontynuacji, rewizji i stałego kontaktu ze współczesnością. To, na co wskazuje Przebinda w swej książce, stanowi zarys pewnego intelektualnego potencjału, który Rosjanie sami muszą odkryć, zrozumieć i pokochać. Dialog myśli zachodniej z myślą rosyjską, twórcza intelektualna osmoza, zdają się zatem zależeć w ogromnej mierze od kontynuacji dialogu w samej Rosji, od kontynuacji dialogu, który czerpie ze źródeł wiary i rozumu wobec wszystkich realnych wyzwań współczesności.